

Michael KAHLO; Ernst A. WOLFF; Rainer ZACZYK (eds.), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ der Grundlage des Naturrechts und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, 193 páginas.

El libro recoge la mayor parte de los trabajos presentados del 4 al 7 de marzo de 1990, en la Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt del Meno, en un Seminario sobre los parágrafos 1 a 4 de la obra de J. G. Fichte *Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*.

El primer artículo pertenece a Rainer Zaczyk y versa sobre «La estructura de la relación jurídica (§§ 1-4) en el Derecho Natural de Fichte». Arranca este autor de plantear el difícil encaje entre una filosofía que parta de la autoconciencia y el pensamiento iusfilosófico, que se pregunta cómo puede el derecho obligar, cuestión para la cual es más fácil partir de la socialidad que de la individualidad. Se trata en este trabajo de examinar cómo resuelve Fichte ese problema y cómo funda la relación jurídica en la autoconciencia.

La clave de esa construcción de Fichte se alcanza en el párrafo cuarto de su obra, que Zaczyk interpreta en estos términos: «si la autoconciencia sólo puede surgir en el encuentro con otros seres racionales, la autoconciencia de cada uno debe otorgar a estos otros el mismo espacio en el mundo que a sí mismo. A partir de las condiciones originarias de la autoconciencia se sigue un principio del *Dasein* de la conciencia y de su mantenimiento: la relación jurídica y el derecho» (11).

La mayor dificultad interpretativa estriba en averiguar de qué modo es la propia autoconciencia del sujeto individual la que concluye o capta ese papel constitutivo del otro y la consiguiente «naturalidad» de la relación jurídica, hasta el punto de que, por ejemplo, la limitación de la libertad individual que el derecho supone sea en origen la conciencia que el individuo tiene de la necesidad de autolimitar su libertad en aras de la libertad del otro. Así, la libertad formal o ilimitada se convierte en libertad material o «limitación por el mismo sujeto de razón de las acciones posibles en la libertad formal» (14). Fichte condiciona el respeto de un sujeto hacia la libertad del otro a que exista reciprocidad en ese respeto. Pero Zaczyk no interpreta esto, a diferencia de lo que insinuarán otros trabajos de este libro, como condición empírica en la fundamentación de la relación jurídica. Más bien ocurriría que Fichte ve la relación jurídica como condición trascendental de la autoconciencia, debida a que el hombre sólo deviene hombre entre otros hombres y carecería, sin la presencia de los otros, de autoconciencia y, con ello, de lo que entendemos por libertad humana. Zaczyk, en la última parte de su trabajo, sigue el desarrollo de estas ideas a lo largo de los cuatro párrafos en cuestión de la referida obra de Fichte.

Tendríamos, con arreglo a esa interpretación de Fichte, que la autoconciencia que desconociera lo que debe para su constitución a la previa existencia de otros y lo que de límite a su libertad encuentra en la existencia de la libertad de otros, caería en una especie de «autocontradicción» (22). Llegamos así a una de las ideas que se mostrarán como clave a lo largo de los diferentes trabajos de este libro y que tiene que ver con la cuestión de qué tipo de regla o legalidad racional fuerza al individuo autoconsciente y libre a reconocer la libertad y el derecho de los otros. Otros autores, más adelante, hablarán de «consecuencia», leyes del pensamiento o contradicción pragmática. Parece claro que por esta vía no es difícil conectar a Fichte con el pensamiento de autores actuales como Apel o Habermas.

En el trabajo siguiente Vittorio Hösle se ocupa del tema «Intersubjetividad y libre arbitrio en la "Sittenlehre" de Fichte». También parte Hösle del dato de que para Fichte es la autoconciencia o, lo que es lo mismo, la autonomía de la razón, el fundamento último de las normas prácticas, de modo que una norma puede pretender obediencia únicamente en cuanto se sigue de la idea de autoconciencia. En esto se daría una buena medida de coincidencia con Kant. Las diferencias radicarían en que Fichte separa más radicalmente derecho y moral y deriva el fundamento del derecho de lo que Hösle denomina un «egoísmo simétrico» (30). Fichte, a diferencia de Kant, no parte de presu-

poner la validez de la ciencia natural, de la ley moral o del juicio estético y de preguntarse únicamente por las condiciones de posibilidad de esa validez. Trata de fundamentar la validez misma en lo único que no cabe negar sin presuponerlo hasta en la misma negación: la autoconciencia. Pero el problema vuelve a ser el de la relación entre autoconciencia e intersubjetividad, lo que nos lleva directamente al tema de la fundamentación del derecho.

La cuestión de fondo que Höhle se plantea a propósito de la relación que Fichte sienta entre individualidad e intersubjetividad es la de «qué garantiza que las distintas representaciones de los “yoes” finitos se armonicen entre sí» (32). La tesis de Höhle es que en esto Fichte comulga con la metafísica clásica de la «armonía preestablecida» (33), con lo que se llega a otra vertiente del problema: cómo se compatibiliza esa armonía preestablecida con el libre arbitrio, concepto central en el esquema fundamentador de Fichte.

Analiza Höhle el modo de plantearse el asunto de la intersubjetividad y el solipsismo en la filosofía anterior a Fichte, particularmente en Descartes, en quien el garante de la unidad de mundo es Dios. Habrá que llegar a Kant para que la unidad del mundo se conduzca a la conciencia, y a Fichte para que radicalice esa perspectiva. Será Fichte quien, según Höhle, se enfrente abiertamente con el reto de una filosofía radical de la conciencia que trate de sustraerse claramente al solipsismo; esto es, que trate de solucionar el problema de la intersubjetividad sobre la base de una filosofía de la subjetividad. «A partir de la deducción de la interpersonalidad deriva Fichte una obligación, la obligación de limitar la tendencia a la independencia. Puesto que el yo está condicionado por los otros, no puede querer aniquilar las condiciones de posibilidad de la propia libertad, es decir, la libertad de los otros» (46).

Pero lo que Fichte no resuelve es la cuestión de qué hace posible que los sujetos puedan comunicarse o entenderse, para lo que tiene que presuponer cierto «predeterminismo», con lo que volvemos al problema señalado de la compatibilidad entre predeterminación y libertad. «El problema de la intersubjetividad retrotrae a Fichte al determinismo» (51).

Claudio Cesa escribe «Sobre la interpretación de la teoría de la intersubjetividad de Fichte». Se plantea el dilema de si en Fichte opera el individuo o la colectividad como base última de su filosofía del derecho. Es la disyuntiva entre «individualismo atomístico» y «pensamiento organicista» (55), aplicada a Fichte.

Comienza Cesa por analizar cómo surge la doctrina de la intersubjetividad en la filosofía de Fichte. Fichte pretende fundamentar la individualidad del yo, pero para que el individuo pueda ser y conservarse «son necesarios los otros» (61). Por tanto, la tesis de Cesa es que en Fichte el otro está en función del yo, con lo que el problema es compatibilizar esa perspectiva individualista con la idea, también de Fichte, del reconocimiento recíproco como condición de la autoconciencia. Según Cesa, la salida de Fichte consiste en postular o dar por sentado un «reino de la razón» común y por encima de la razón individual y de la que ésta participa. De esa manera se explicaría la relación entre la parte, es decir, el individuo, y el todo, el género humano, los otros. Por esta vía llega también Cesa a la conclusión de que en Fichte está presente un componente de ocasionalismo, es decir, la idea de una armonía preestablecida.

Ludwig Siep trata el tema «Derecho natural y doctrina de la ciencia». Parte de que «la fundamentación del derecho en Fichte pertenece a la tradición “cartesiana” del derecho natural moderno, en la medida en que reconduce el concepto y la obligatoriedad del derecho a la autoconciencia como “fundamento” incuestionable» (71). En esa línea el precedente sería Locke, por lo que comienza Siep por recordar la iusfilosofía de Locke. Y también en Locke el problema sería ya el de «la transición del autoconocimiento individual a la conciencia del género», de los otros (72).

Según Siep, «se puede intentar de dos maneras derivar la interpersonalidad como condición necesaria de la autoconciencia. Una, mediante el carácter formal de la conciencia “interior” de la ley: cada uno tiene conciencia de sí como legislador de reglas generales para una pluralidad de seres, los cuales, mediante su voluntad racional, son tanto autores como “sometidos” de tales reglas —un camino que Rousseau trazó y

que Kant siguió; otra, partiendo de que la autoconciencia es incuestionablemente conciencia de una comunidad de seres racionales que se han de respetar idénticos espacios de libertad» (73). Esta última sería la idea central de Fichte, según Siep trata de demostrar.

En esa línea, muestra Siep que Fichte utiliza un concepto de individuo más como individuo «puramente inteligible» que empírico y de la comunidad como comunidad de seres racionales. «Las relaciones entre seres corporales en el mundo sensible son, pues, “manifestación empírica” de esa interpersonalidad» (75). ¿De dónde surge la obligación de reconocer la libertad del otro? Fichte pone como condición de ese reconocimiento la reciprocidad. Pero más allá de eso, el individuo de que Fichte habla es el individuo capaz de ser «consecuente» en ver que si su libertad sólo es posible en la comunidad, ha de imputar a los otros la misma libertad que para sí mismo pretende y limitar ésta en consecuencia. De lo contrario caería en «contradicción pragmática», según la interpretación que de Fichte hace Siep con terminología reciente: «se constituye y reconoce como individuo en una comunidad de autolimitación, pero atenta, al mismo tiempo, contra las reglas del autoconocimiento común» (86). Por tanto, «la vinculatoriedad del comportamiento jurídico no remite a la ley moral, sino a la “ley del pensamiento”» (86). Esas leyes del pensamiento radicarían en la estructura de la conciencia, no en la comunicación, como se pretende en otras filosofías actuales. Ese elemento común de la conciencia fundamenta, precisamente, la coincidencia del «querer» de los individuos.

A continuación Michael Köhler trata del fundamento de la coacción jurídica en Kant y Fichte. El problema aquí es que «para una concepción del derecho basada en la libertad será especialmente problemático el hecho bruto del poder y la coacción, la “validez fáctica” del derecho» (93).

Comienza Köhler por precisar el sentido filosófico de los términos «poder» y «coacción». Seguidamente examina el fundamento de la coacción jurídica en Kant, como conclusión inmanente y necesaria de la razón, en aras de la libertad. Queda así planteado el dilema de la tensión entre autonomía de la razón y heteronomía del derecho. En cuanto a Fichte, tiene que presuponer una fuerte razón jurídica como base de la autolimitación de la razón y la libertad del sujeto individual. No se trata de una regla moral que se asume. En cuanto en el individuo se da esa razón jurídica, la coacción jurídica deja de ser heterónoma y el individuo encuentra en sí mismo el fundamento para ella. Y por eso mismo el acto antijurídico es «contradicción inmanente», «autocontradicción» (118). «La coacción jurídica es legítima si y en la medida en que se pueda concebir como precepto de la razón jurídica objetiva-subjetiva» (119). Ahí se contendría también el criterio para la gradación de la coacción: «En cuanto derivada de la razón jurídica del sujeto, comunitariamente objetivada, la aplicación del poder y la coacción debe corresponderse, en cuanto a su medida, con el grado de carencia de razón jurídica expresado en la acción. En esa medida, la coacción debe corresponderse exactamente con la parte de razón que falta», siendo ilegítima toda proporción de coacción que vaya más allá (120).

El trabajo de Andreas Wildt, «Recht und Selbstachtung, im Anschluss an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel», es el más extenso, el que cubre un ámbito temporal más extenso y heterogéneo en cuanto a los autores que maneja y, tal vez por ello, el de perfiles menos claros. Se propone el autor defender la tesis de que existe una interrelación esencial entre la autoestima de la persona y los derechos de la persona. Esa autoestima se basaría en la titularidad de ciertos derechos morales, y la posesión de esos derechos requiere e implica cierto reconocimiento por parte de los otros. «Es constitutivo para la dignidad humana tener ciertos derechos, creer en su validez normativa y luchar por su realización» (127). Entre autoestima, posesión de derechos fundamentales y reconocimiento por los otros habría un vínculo inescindible. Por eso se plantea Wildt analizar el papel que las ideas de autoestima y reconocimiento juegan en Fichte y Hegel para, desde ahí, enlazar con teorías actuales sobre los derechos, como la de Feinberg. La tesis que trata de mantener es que tanto en Fichte como en Hegel el reconocimiento opera como condición necesaria de la autoconciencia y la autoestima.

La parte más amplia de este trabajo se orienta a interpretar la doctrina de Fichte sobre la base de esa idea de reconocimiento de derechos y a averiguar de qué modo en Fichte ese reconocimiento de los derechos propios y, sobre todo, de los ajenos, se impone como exigencia de la razón. La tesis que al respecto defiende Wildt es que en el parágrafo 4 de *Grundlage des Naturrechts* Fichte desarrolla lo que llama Wildt «el silogismo del reconocimiento» como formulación y deducción de las condiciones necesarias para la autoconciencia y la autoestima, y que fundamenta la necesidad de ese reconocimiento como «ley de la consecuencia práctica» o ley del pensamiento que no quiera incurrir en contradicción.

En la segunda parte del trabajo expone y matiza Wildt la teoría de Feinberg sobre los derechos, expuesta en su trabajo *The Nature and Value of Rights*, de 1970. Para Feinberg, la posesión y el reconocimiento de los derechos básicos es la base de la dignidad y la autoestima del sujeto. Wildt comparte esa tesis general pero critica la imprecisión con que Feinberg la formula, de modo que no queda claro, por ejemplo, si los derechos son condición necesaria o suficiente para la autoestima. De ahí que Wildt repase también el modo como la idea de autoestima se trata en autores como Rawls, Bollnow, Hermann Schmitz o Stephen Darwall.

Seguidamente analiza la contraposición, a la hora de caracterizar los derechos, entre teoría de la voluntad y teoría del interés, así como la tesis de Feinberg, que ve la clave de los derechos en su condición de fundamento de pretensiones normativas válidas y efectivas. Wildt, tras matizar esta última teoría, aporta su definición de derechos como «correlatos de aquellas determinaciones normativas a tenor de las cuales los por ellas favorecidos tienen el permiso y el poder normativo para realizar actos normativos vinculantes» (165). Así pues, dada la correlación que establece Wildt entre derechos y autoconciencia y autoestima, la conciencia de los propios derechos equivale a la conciencia del poder normativo que se posee. Y destaca el autor que esa influencia sobre la autoestima la ejercen en aún mayor medida los derechos morales, ya que éstos conllevan un tipo de sanciones (rupturas de la comunicación, rechazo, etc.) que hieren en mayor medida el sentimiento de valía personal.

Concluye Wildt sintetizando del siguiente modo su tesis sobre «la interrelación constitutiva entre derecho y autoestima»: «si dejamos de lado ciertas formas de vida extremas o ciertos ideales de vida, como los de los santos o ascetas, en las modernas sociedades, al menos, y para personas moralmente normales, es condición necesarias para la autoestima el compromiso práctico en pro de los derechos fundamentales propios en caso de que éstos estén cuestionados y no garantizados. Basta con que la persona desde otros puntos de vista sea consecuente y decidida. Esto se refiere también al respeto por los derechos de los otros» (171). Y desde aquí, para acabar, reinterpreta Wildt también las luchas sociales: «las luchas sociales no son sólo luchas por intereses materiales, sino también por derechos, ya que son luchas por el reconocimiento, respeto y autoestima. Los derechos fundamentales básicos afectan a las condiciones estructurales para la autoestima de todos» (172).

El último de los trabajos que el libro recoge pertenece a Wolfgang Bartuschat y lleva por título el de «La deducción del derecho a partir de la razón en Kant y Fichte». Para Fichte la clave de su coincidencia con Kant radicaría en la idea de que el derecho es independiente de la moralidad. Pero el equívoco surge, según Bartuschat, cuando Fichte sostiene, creyendo coincidir en ello con Kant, que el concepto de moralidad es correlativo con el de obligación, mientras que el de derecho lo sería con el de permiso (*Erlaubnis*). A esta afirmación llegaría Fichte por su modo de interpretar la idea de que el derecho se limita a la esfera externa. En el modo de entender esa esfera externa de la acción estribaría una diferencia importante entre Fichte y Kant. El distinto enfoque en uno y otro obedece a que mientras Kant diferencia dentro de su propia obra entre doctrina y crítica, situando su tratamiento del derecho en la primera, en Fichte esa distinción se disuelve. Kant no sitúa la teoría del derecho dentro de la «crítica de la razón práctica» porque, a diferencia de Fichte, no piensa que el concepto sea un concepto originario de la pura razón. Por eso Kant sitúa la fundamentación del derecho en la contradicción entre la empirie y la razón, siendo el derecho el instrumento para hacerlas conciliables.

Pero la separación de derecho y moral lleva a Kant y Fichte a distintas concepciones de lo jurídico. Mientras que para Kant ambos campos se reconducen a la razón práctica, para Fichte el derecho se corresponde con una razón «técnico-práctica».

Kant pone como punto de partida del razonamiento fundamentador del derecho la apropiación por un sujeto de una cosa carente de dueño, con la consiguiente pretensión de hacerla suya, lo cual necesariamente implica una limitación de la libertad de los otros. Por tanto, y esto es importante para la diferencia con Fichte, la intersubjetividad aparece en un momento posterior frente al primer acto del que arranca lo jurídico, que es un acto individual, y aparece como consecuencia de una pretensión que es una pretensión individual que busca una garantía o respaldo para un acto de libertad del individuo. Por tanto, el derecho no arranca en Kant, como Fichte pretende, de una relación de un sujeto libre con otro, sino de una relación de un sujeto libre con una cosa, relación de la que nace una pretensión frente a otros sujetos libres. La consecuencia de este diferente momento de aparición de la intersubjetividad en la fundamentación del derecho en Kant y Fichte se traduce en que, en este último, individuo y comunidad se implican mutuamente más radicalmente que en Kant a la hora de dotar de fundamento racional al derecho. En Kant el elemento asociativo es ineludible, pero en la medida en que se quiera fundar derecho, no porque ninguna pretensión pueda pensarse sin pensar la comunidad como previa. El derecho individual de libertad antecede a la comunidad, aunque sólo en ésta, como comunidad jurídica, pueda realizarse de forma no arbitraria. Ese derecho individual previo es en Kant, según Batuschat, un derecho natural. Con esto la diferencia con Fichte se dibuja bajo una perspectiva más, pues en éste se rechaza un derecho natural de ese tipo. Para Fichte, «el hombre carece de derecho en tanto no se dé la condición de que exista una comunidad de seres libres» (183). Y el derecho no es algo que se base en la razón práctica y que funde desde ahí la comunidad, sino un mero instrumento para instaurar la comunidad, «un mero concepto técnico-práctico» (184). En la medida en que no concibe autoconciencia sin comunidad, sin los otros, la razón individual no puede dejar de reconocer el derecho y los derechos de los otros, pero bajo la condición de que esos otros reconozcan idéntico derecho al individuo. Por tanto, la comunidad que Fichte presupone es, según, Batuschat, la comunidad real, empírica. En Kant la obligación respecto de la comunidad nace de la necesidad de legitimar una pretensión individual frente a otros; para Fichte, en cambio, no existiría tal obligación al margen de la conducta real de los otros. En Kant es la razón práctica la que funda la necesidad de reconocer la comunidad; en Fichte esa necesidad se funda en una especie de regla «lógica» o ley del pensar consecuente. De ahí que esa obligación tenga en Fichte carácter hipotético y condicionado a la actitud de los otros y no un carácter categórico. En cambio, en Kant el derecho es «un concepto práctico incondicionado» y la obligación frente a la comunidad es «una exigencia incondicionada».

Juan A. GARCÍA AMADO